dossiê

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3

anuário antropológico

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3

Apresentação do Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”

Presenting the Special Issue “Disgust, Humiliation, and contempt: An anthropology of hostile emotions and social hierarchy”

DOI: https://doi.org/10.4000/aa.8898

María Elvira Díaz-Benítez

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

ORCID: 0000-0002-4007-7681

mariaelviradiaz@mn.ufrj.br

Professora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, co-coordenadora do NuSEX – Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidade do mesmo Programa e diretora da Kalela, coleção de antropologia, da Editora Papéis Selvagens.

Kaciano Gadelha

Universidade Federal do Rio Grande – Brasil

ORCID: 0000-0001-5943-0791

kacianogadelha@gmail.com

Professor Adjunto de Sociologia no Instituto de Ciências Humanas e da Informação na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Rio Grande - RS, coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da FURG e membro do NuSEX do PPGAS/Museu Nacional. Doutor em Sociologia pela Universidade Livre de Berlim (2014).

Everton Rangel

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

ORCID: 0000-0002-1819-3432

era.rangel@gmail.com

Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Integra o Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidades – NuSEX, do Museu Nacional e o Laboratório de Antropologia do Estado, regulação e políticas públicas (Documenta) do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ). Atualmente, é professor substituto de antropologia social no Instituto de Humanidades e Letras (IHLM) do Campus dos Malês, Bahia, da UNILAB.

A antropologia das emoções constitui um campo consolidado de pesquisa e reflexão nas ciências sociais. Em artigo recente, Ceres Victória e Maria Claudia Coelho (2019) analisam os modos como as emoções passaram a constituir uma área autônoma de estudos na antropologia na década de 1980, sob a influência de Michelle Rosaldo, Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod. A importância dessas autoras estrangeiras é imensurável no que se refere aos modos como se organizou a disciplina no Brasil, muito especialmente a partir da noção de “contextualismo”, que indica que mais do que possuidoras de características essenciais, as emoções precisam ser interpretadas de acordo ao contexto de sua enunciação, sendo capazes de organizar “micropolíticas”, isto é, alterar as relações de poder nas interações. Ao trabalho de Maria Claudia Coelho e Claudia Rezende, autoras de “Antropologia das emoções” (2010), que hoje podemos considerar um livro fundamental na nossa formação acadêmica, somam-se esforços pioneiros, como o do antropólogo Mauro Khoury. No referido artigo, Victória e Coelho (2019) mencionam outros autores nacionais que têm participado desse esforço: Cinthia Sarti, Octávio Bonet, Jane Russo, Susana Durão e Rachel Aisengart Menezes. Além das iniciativas de Adriana Vianna, que tem pensado a relação entre emoções e processos de Estado; Luiz Fernando Dias Duarte, em suas pesquisas sobre o mundo nervoso das camadas trabalhadoras e suas análises sobre o individualismo contemporâneo; e Gilberto Velho, que há muito ensinou que toda antropologia sobre a gramática dos *projetos* é em si uma antropologia das emoções.

Este dossiê visa contribuir com esse campo de estudos. Nosso ponto de partida é um interesse comum por estudos de gênero, raça, corpos e sexualidade. Quando dizemos “nosso”, nos referimos ao trabalho individual de cada um dos organizadores deste dossiê e à convergência dos mesmos no grupo de estudos que articula as pesquisas de mestrandos e doutorandos de diversos programas[1]. Fruto desse encontro foi a disciplina que Kaciano e María Elvira ministraram em 2017, no PPGAS/Museu Nacional, intitulada “Humilhação, nojo e desprezo no fazer social”. Naquele momento nos perguntávamos: Quais tessituras do social são compostas por práticas que envolvem o desprezo, o nojo e a humilhação? Por que propor uma análise a partir destas categorias?

Responder a essas perguntas implica aceitar o incentivo da antropologia das emoções e de abordagens que procuram interpretá-las extrapolando seu aspecto meramente psicológico para que se adentre na dimensão relacional de sua produção e em sua dimensão fenomenológica. Essas abordagens vão ao encontro de nossas etnografias que têm como vieses principais de análise as relações de gênero, raça e sexualidade, e sua articulação, isto é, a *interseccionalidade* que como método e teoria se consolidou nas propostas dos feminismos negros, decoloniais e do Terceiro Mundo.

Uma antropologia que se interessa pelos modos como se articulam os diversos marcadores sociais da diferença, e os modos como essa articulação é produzida e vivida nos planos da experiência, nos convidou inevitavelmente a voltarmo-nos para a compreensão das emoções. A escolha pelo nojo, humilhação e desprezo não é fortuita, mas decorrente de constatações etnográficas que apreendemos ao lon-

1 Referimo-nos ao Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidade do PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.

go de nossas pesquisas com sujeitos racializados, interações interétnicas, minorias sexuais e de gênero ou pessoas inferiorizadas em função de classe e território.

Propomos que nojo, desprezo e humilhação são categorias úteis para a análise de marcadores sociais da diferença, mas sobretudo da desigualdade, porque existe um lugar social em que gênero, sexualidade, raça e classe são construídos e reconhecidos a partir de atos vexatórios e de rebaixamento. Acreditamos ser possível interpretar como esses marcadores sociais são construídos por meio das práticas da humilhação e, paralelamente, através das emoções suscitadas pelo ato de humilhar/desprezar e de sentir-se humilhado, desprezado ou mesmo com nojo de pessoas, coletividades e corpos. Assim, humilhação, nojo e desprezo são pensados como caminhos para a interpretação das gramáticas do racismo, da homofobia, da transfobia, bem como das situações em que são ativadas e atualizadas as hierarquias de gênero e de classe.

Viemos percorrendo diversos autores para os quais as emoções são caminhos para a interpretação das relações de poder (Lutz; Lughod, 1990) e que insistem que há emoções que nos designam um lugar nas hierarquias sociais e dizem respeito a atitudes morais (Kolnai, 2013; Miller, 1993, 1997; Katz, 2013; Nussbaum, 2006). Nojo, humilhação e desprezo pertencem a esse grupo de emoções a partir do qual é possível interpretar exercícios hierárquicos da diferença. Entre as emoções que nos convocam, a humilhação é a que tem recebido maior atenção de parte de pesquisadores de diversas áreas (Katz, 2013; Lindner, 2001; Miller, 1993; Nussbaum, 2006), talvez pela sua proximidade com outro tema de enorme importância no pensamento social, a *violência*. Assim, de forma indireta, sobre humilhação também têm realizado interpretações Frantz Fanon (1968); Judith Butler (2004); Giorgio Agamben (2008) e Achille Mbembe (2017), para mencionar apenas alguns dos mais influentes. Em todas essas análises, a humilhação é interpretada como uma prática de rebaixamento e inferiorização.

Nojo e desprezo denotam respostas de rechaço e afastamento a algo ou a alguém, o que se manifesta de diversos modos. Um desses modos de manifestação é a humilhação, que, por sua vez, pode ser um ato produzido por outras atitudes emocionais: ódio, medo, raiva, soberba ou, inclusive, desejo. Em nossas pesquisas percebemos, por um lado, que a tríade nojo, humilhação e desprezo conformam aquilo que Coelho (2010) tem chamado de *dinâmicas* ou *complexos emocionais*, isto é, um conjunto de emoções que se conformam mutuamente e se articulam umas às outras não sendo produtivo analisá-las isoladamente.

Por outro lado, percebemos que nas experiências pontuais, cada uma dessas emoções conforma novos complexos com outras emoções. Por exemplo, Díaz-Benítez (2019), em análise sobre a vivência da humilhação em relações de gênero, demonstra como a emoção de se sentirem humilhadas para as mulheres que acompanhou era construída através de culpa, medo, gratidão, esperança, arrependimento e nojo de si. E assim como vários outros autores (ver, por exemplo, Simião, 2006), percebeu que era necessário abandonar a analítica *per se* da violência para poder esticar os sentidos do que entendemos como violência, e adentrar de modos mais miúdos nas maneiras como os fenômenos se apresentam

às experiências.

O interesse de compreender as formas como estas emoções existem, são construídas e percebidas nas experiências bebe de outra fonte inspiradora para nosso trabalho: a filosofia de Aurel Kolnai. Este pensador, influenciado pela fenomenologia realista de 1920, argumenta que as qualidades anímicas podem derivar umas das outras e serem originadas a partir de suas combinações. Seu trabalho mais conhecido, defendido originalmente como tese de doutorado na década de 1930, se baseou na análise de três emoções: nojo, soberba e ódio. Sua metodologia consistiu na delimitação do fenômeno a estudar, colocando-o em contraste com outros similares, para extrair seus traços essenciais. Sua influência foi o método da redução eidética, que "consiste em analisar um fenômeno da experiência, identificando suas características essenciais frente a fenômenos similares, descrevendo-os e estudando-os até chegar a captar os momentos constitutivos do mesmo" (Vendrell, 2013, p. 9).

O nojo é uma emoção capaz de suscitar juízos morais. Despreza-se e humilha-se aquilo para o qual se levantou um juízo moral. O nojo é uma emoção *reativa*, insiste Kolnai, que acontece no corpo, e se manifesta por meio do desprezo. Ambas, nojo e desprezo, ratificam que aquele sujeito ao qual a emoção se dirige pertence a uma categoria inferior ou é inferiorizável. Por tal, quem sente nojo ou despreza, se define como superior perante o objeto.

Ainda que, em um primeiro momento, consideremos essas três emoções enquanto práticas de rebaixamento, a complexidade que as atravessa não nos permite situá-las apenas no plano do negativo. Sabemos que tais práticas podem ir de um polo a outro dos binômios prazer-desprazer e reconhecimento-anulação. Haveria espécie de "valor" ou "gozo" na produção do rebaixamento via desprezo, nojo e humilhação. Esse gozo tem sido chamado por Díaz-Benítez (2015) de *prazer pela hierarquia*. Há também usos políticos do nojo, a humilhação e o desprezo ou roteiros e relações que via prazer reimaginam essas emoções e fazem a dobra pelo gozo do negativo. Ao longo deste dossiê algumas pistas serão oferecidas nesse sentido.

Nojo, humilhação e desprezo: algumas chaves para sua compreensão

Diversos pensadores têm se dedicado à análise dessas três emoções/atos diretamente ou têm se aproximado das mesmas devido à análise de emoções correlatas ou como desdobramento de pesquisas em temáticas sócio-históricas, tais como guerra, política, colonialismo, totalitarismo, escravidão, pobreza, desigualdade, gestão de populações, encarceramento, conjugalidade, sexualidade, entre outras. Por exemplo, o estudo da humilhação, comenta o historiador Edgard Salvadori de Decca (2005), nas ciências humanas e sociais é recente, tendo a ascensão do nazismo como dispositivo principal de reflexão. Segundo o autor, foi essa experiência que levou a uma interpretação da humilhação em sua dimensão coletiva visando à compreensão de psicologia, emoções e comportamentos de massa, incentivando, por sua vez, análises que diferenciariam o sentimento da humilhação de outros,

como trauma e vergonha.

O desprezo, por sua vez, tem sido analisado sob diversos vieses e em relação a outras categorias. Podemos enumerar as ideias sobre *repugnância*, que ganharam centralidade no estudo de Martha Nussbaum; a análise sobre *ódio* e *aversão* desenvolvida pelo já citado Aurel Kolnai; as ideias sobre *precariedade* e *reconhecimento*, que tal como desenvolvidas por Judith Butler têm ganhado ampla relevância nas ciências humanas; ou as ideias sobre *antinegritude*, fundamentais no pensamento afropessimista dos Estados Unidos (Wilderson III, 2021). Já o nojo tem sido uma temática relevante principalmente na filosofia com desdobramentos frutíferos no universo das artes. Iniciaremos nossa reflexão com essa emoção, amarrando ao longo de nossa breve exposição apenas alguns autores que nos permitem apresentar melhor uma agenda de pesquisa e cientes de que o universo de pensamento ao redor dessas emoções é infinitamente maior.

Em seu importante ensaio sobre o nojo, Aurel Kolnai propõe um entendimento dessa emoção com base na fenomenologia de Husserl. Segundo Kolnai, a fenomenologia contribuiria em definir a característica unívoca do nojo, diferenciando-o de outras emoções, como a angústia, por exemplo. Assim, seu ensaio parte desde uma busca pelo significado do nojo até o estabelecimento de princípios da intencionalidade e da relação do nojo com os objetos, ou seja, com aquilo que pode ocasioná-lo. Kolnai parte da ideia de que o nojo nunca se relaciona com o inorgânico. O nojo sempre se relaciona com algo que é da ordem do orgânico, da deterioração da matéria orgânica, sua putrefação, viscosidade, etc. O texto de Kolnai passa por muitas das imagens do nojo, ainda que o autor insista em sair de uma definição imediata demais ou simplista, como a redução do nojo à ânsia de vômito. Sob esse véu, aspectos morais e também da própria materialidade física das coisas vão dando corpo à experiência de repulsa que caracteriza o nojo.

Em contraste com outras emoções, o nojo se apresenta mais fisiológico que a cólera e a angústia. Kolnai faz uma grande digressão de aproximações e distanciamentos do nojo com a angústia. Em ambas as emoções, o aspecto corporal está presente e também se relaciona com sentimentos de defesa. Na comparação com o desagrado, o nojo se sobressai pois nem toda sensação de desagrado vem acompanhada de nojo. O ponto fisiológico se faz aí pertinente porque nem tudo aquilo que desagrada ou que pode ser condenado moralmente é capaz de provocar nojo, essa reação que tem no corpo quase que uma dimensão performativa. Quanto aos aspectos da sua intencionalidade e objetividade, o nojo se dirige para o exterior. Kolnai afirma que mais do que provocador, o nojo é algo que perturba.

Emoções como o nojo e o desprezo precisam de uma *base cognitiva* para ter lugar, que pode ser produto de uma percepção, uma fantasia, um juízo ou uma suposição. Vale a pena reter essa ideia sobre as bases cognitivas, pois mais do que nos levar a interpretações sobre particularidades psicológicas, ela pode servir para analisar imaginários coletivos e relacionais que, em se tratando de emoções que marcam hierarquias, não raramente redundam em estigmatizações, separações, políticas do rebaixamento, atitudes hostis e violências. Contudo, mesmo o nojo tendo como uma de suas características primordiais a reação corporal de

desprezo e afastamento, ele possui uma qualidade paradoxal: aquilo que repele pode simultaneamente atrair, ideia também presente em *The anatomy of disgust*, de William Ian Miller (1997). Há axiologicamente uma ambivalência implícita em que rechaço e fascinação podem se conjugar em relação ao objeto do nojo, e nesse sentido, a estrutura do nojo tem uma clara analogia com a estrutura do desejo. O nojo é sempre proximidade, presença e realidade. O desprezo, por sua vez, se configura como uma reação a uma emoção hostil, sendo uma decorrência (se despreza aquilo que gera ódio, aquilo que gera nojo). Simultaneamente pode ser um dispositivo: aquilo que se despreza é submetido a humilhação.

No campo da investigação estética, Winfred Menninghaus (2003) propõe uma teoria e história do nojo articulando contribuições da filosofia, da literatura, da psicanálise e das artes naquilo que seriam as bases filosóficas para o entendimento dessa emoção. O nojo assim definido aparece como uma emoção relacionada a uma repulsão violenta que diz sobre a presença e proximidade de algo intolerável que provoca uma reação orgânica (no sentido mais carnal do que meramente fisiológico) na forma de uma estranha sensação. O nojo se relaciona com esse algo que toma e invade o corpo sensível da pessoa, a presença intrusiva de algo que se esboça para além do julgamento de valor, mas que em muitas das ocasiões se relaciona com a dinâmica inconsciente em que se fixam as ordens morais. Além disso, é no registro do juízo estético, ou seja, de uma experiência das sensações, que uma teoria sobre o nojo pode ser esboçada, já que esse é também o campo de pesquisa do autor. Mas como esboçar essa teoria se o discurso estético da modernidade que fundamenta a experiência da fruição foi construído em relação com o belo e o sublime, banindo o nojo da esfera de apreciação? Nas tramas dessa base filosófica, Menninghaus amplia e trabalha nos limites do estético enquanto reduzido a uma dimensão do belo e do sublime para evidenciar um outro domínio da experiência estética que diz dessa atração/fascinação inconsciente pelo desenho daquilo que está relacionado ao horror, ao abjeto e ao repulsivo. Enquanto proximidade de uma gramática das sensações intrínseca à experiência do vivente que consiste também em uma experiência da decomposição orgânica, a relação com o que se repele, se dejeta, enfim, evidencia a onipresença e ambivalência do nojo em toda experiência estética que se faz assim sentir.

No domínio de uma política das emoções articulada com os campos do desejo, do erótico e da relação de prazer/desprazer, Menninghaus chega às considerações de autores como Freud, Kristeva, Bataille, Nietzsche e outros. Nesse ponto, o nojo emerge como emoção que articula ordens morais, políticas, sociais e de subjetivação, um ponto que vai ser marcante nas teorizações sobre o nojo no século XX, principalmente se pensarmos, dentre as várias contribuições, aquela que traz a psicanálise acerca da sexualidade e do recalque das pulsões nas formações da neurose e da perversão, contribuindo especificamente com um aspecto inconsciente da relação entre nojo e repressão/recalque abordado por Menninghaus em um capítulo que ele dedica ao trabalho de Freud. A leitura de Menninghaus sobre a contribuição da psicanálise para novos entendimentos acerca do nojo em muito recorda a análise de Norbert Elias sobre o processo civilizatório como sublimação

da violência e recalcamento das pulsões, especialmente no que se refere às zonas erógenas, às sensações do olfato e do tato. Menninghaus combina sua análise tanto com a leitura do mal-estar na civilização quanto com as considerações de Freud acerca do aspecto polimorfo das pulsões que se expressaria seja pelo rompimento da barreira do nojo no caso das perversões, seja nas neuroses em que o nojo exibe uma complexidade das fantasias amarradas em uma determinada formação sintomática. Em Freud, Menninghaus encontra as bases para uma nova teoria do nojo no campo da arte, na medida em que a compreensão da arte pela psicanálise a entende como lugar onde se opera com a suspensão do nojo, transformando o repulsivo em elemento poético e rompendo a barreira da repulsão. Assim vamos nos aproximando da relação do nojo como elemento inclusive para pensar a transgressão em arte.

Do nojo passamos ao conceito de abjeção formulado por Julia Kristeva (1982). A autora problematiza o abjeto num momento anterior ao qual a ordem simbólica se instaura demarcando fronteiras e bordas corporais na diferenciação do eu-Outro. A imagem mais arcaica que a psicanalista e teórica literária elege para definir a abjeção se refere ao nojo alimentar: a boca que fala e come é também a boca que repele o alimento abjeto. A teoria da abjeção de Julia Kristeva encontrará eco em todo um conjunto de manifestações da arte contemporânea que vem a trabalhar com toda a carga de afecção em torno da abjeção explorando objetos, sensações e experiências que transgridem o palatável. O abjeto na arte funciona assim como uma ação que desmantela as ordens normativas que regulam os corpos e os sentidos no espaço da experiência estética: desde trabalhos mais clássicos em que o abjeto contesta a sacralização do objeto de arte, como no famoso "Merda de Artista", de Piero Manzoni, até os trabalhos nos campos da arte feminista, queer e pós-pornô, em que o abjeto movimenta toda a crítica e desconstrução da normatização dos corpos e da abjeção das sexo-dissidências, uma outra política das emoções se instaura enquanto potência antinormativa. Uma leitura nessa direção será o trabalho de Judith Butler sobre os atos corporais subversivos e a abjeção das sexualidades dissidentes em *Problemas de gênero* (2003) e *Corpos que importam* (2019), ao retomar o conceito de abjeção em Kristeva.

Ao articular os estudos sobre o nojo com a questão da abjeção social, a escritora Rocio Santiesteban (2008) o entende enquanto uma emoção socialmente construída, articulada com outras nas dinâmicas de subalternização e hierarquização, que passou a investigar no contexto peruano em vários momentos da história recente daquele país em que se deram distintas formas de violência. Assim, o nojo atua, segundo a autora, como um fator combinado a outras emoções (desprezo, ódio, humilhação, rechaço) nas dinâmicas de violência e regimes de exceção bem como na espetacularização do sujo, do abjeto em formas ritualizadas de exercício do poder (no caso dos programas televisivos analisados pela autora em que se espetacularizam morbidamente a pobreza e vulnerabilidade das classes populares). Os limites do nojo se mobilizam de acordo com os discursos autoritários que produzem o outro enquanto dejeto em um processo definido pela autora por "basurización simbólica". Desse modo, o nojo se relaciona com as diferentes for-

mas de exclusão e discriminação. O nojo se torna o signo do excesso necessário para a desumanização do outro, sua desfiguração corporal e nos crimes contra as mulheres e genocídios que caracterizam a guerra suja.

O excesso é uma categoria fundamental tanto para a construção das emoções e atos que ocupam nossa atenção como para a compreensão de seus efeitos sociais e sua transformação em gramáticas de violência e exclusão. O excesso e o que ele faz com as emoções é importante nos dois autores que têm se dedicado ao estudo da humilhação que escolhemos aqui para tecer este diálogo.

O primeiro é o ensaio *Massacre Justo*, de Jack Katz (2013). Originalmente escrito em 1988 como parte do livro *Seductions of crime*, oferece um olhar interessante sobre situações em que sentimentos de humilhação rapidamente se transformam, a ponto de extrapolar em assassinatos. Primordial desse artigo é a capacidade do autor para analisar a situação em si, ou os modos como aquele que pratica o crime define a situação no preciso momento em que o vive. *Definição da situação* é uma premissa de George Herbert Mead, chave no interacionismo simbólico, e implica, em casos como os analisados por Katz, o afastamento teórico e metodológico de ideias preconcebidas sobre a psicologia ou as motivações do assassino. Os exemplos reunidos por Katz permitem-lhe argumentar que há na execução desses atos, por parte do vitimador, a defesa de uma versão do bem que é moralmente significativa. O chamado é a perceber que há no homicídio comum uma forma moral que define a experiência e a faz inteligível, ou ao menos possibilita sua explicação. A vivência da humilhação nesses casos se coloca no âmbito daquilo que excede uma visão sobre o que se considera justo e procura um ponto de extinção da emoção que decorre no crime. Particularmente interessante é o modo como Katz demonstra o quanto essa emoção opera em temporalidades velozes junto de outras emoções, e está aberta a transformações igualmente instantâneas. Sensação de se sentir insultado, presença de outras pessoas na cena tornando esse insulto público e comentários provocadores que são assumidos como desafios a um valor atuam como dispositivos emocionais para a irrupção de um ato de morte em arranjos relacionais de proximidade ou intimidade. Nesse tipo de contingências, a ira transforma a experiência da humilhação, ambas emoções que podem ser vivenciadas pelo sujeito como estando compelido por forças que não consegue controlar. A certa altura do ensaio, o autor diz:

> [...] A humilhação e a ira são sentimentos holistas, vivenciados como algo que transcende os limites corporais. Na humilhação, a pessoa é tomada por um desconforto intolerável. A humilhação a força a sentir-se como alma, a ganhar uma intensa consciência de que seu ser é espiritual e não está protegido por limites físicos entre o interno e o externo [...] a humilhação toma conta da alma invadindo o corpo inteiro. O corpo humilhado é insuportavelmente vivo; a essência do ser está humilhada [...] O assassino irado não precisa se perder em ira; só precisa reconhecer que já se perdeu em humilhação [...] Dizendo de outra forma: quando uma pessoa fica irada, confirma sua humilhação ao transcendê-la (Katz, 2013, p. 236, 237).

Há uma dimensão fenomenológica na explicação de Katz sobre a humilhação que nos parece de enorme relevância. De fato, quando ele descreve as emoções, o faz por meio de metáforas sobre temperaturas, cores, posicionalidades (para cima/para baixo), e estados da matéria (líquido/gasoso). Exemplos como "a ira é vermelha, quente e explosiva", "a ira sobe em sentido da cabeça", "a humilhação puxa para abaixo", "reduz a estatura de quem a sente", entre outras, insistem na compreensão das emoções em sua dimensão corporal e tal como se apresentam à experiência.

O trabalho de Katz é muito mais rico do que aqui podemos mencionar. Destacamos alguns pontos que acreditamos serem fundamentais para um tipo de análise sobre as emoções que evite explicações *per se* sobre as mesmas ou sobre noções mais estruturais, como é o caso da violência.

Um dos livros de maior fôlego na analítica da humilhação foi escrito pelo jurista William Ian Miller. *Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence*, de 1993, levanta ponderações fundamentais para a compreensão das gramáticas da violência, heroísmo, honra, psicologia e historicidade da humilhação. Para a nossa economia argumentativa, vamos nos centrar em alguns dos assuntos que nos parecem mais rentáveis: a ligação profunda entre as emoções e as respostas corporais, as formas da linguagem para a expressão das emoções e suas relações com a cultura, e figuras da humilhação que em suas formas expressivas devem ser analisadas em relação e distanciamento de domínios similares. O autor propõe examinar o domínio da humilhação como sendo diferenciável da vergonha (*shame*) e do constrangimento ou embaraço (*embarrassment*). Ainda, propõe a interpretação de duas facetas da humilhação: uma com H, que anuncia um extremo e estaria mais próxima de analíticas sobre campos de morte, tortura ou diversas perversões, para se centrar na humilhação familiar e pública, aquela que admite um *h* minúsculo, e é decorrente de interações cotidianas, afrontas menores a nossa autoestima e respeito próprios. Esta última forma de humilhação com *h*, estaria mais próxima dos embaraços ou constrangimentos (inclusive do campo do divertimento e do humor) e longe das experiências ou narrativas de grandes violências.

O exercício realizado por Miller evoca grandemente o método de Kolnai: o entendimento de uma emoção a partir do que ela não é, das diferenças minuciosas, os modos como os contextos em que elas são vividas alteram seus significados e os efeitos no corpo. Para dar alguns exemplos, podemos apreender a diferença dos modos como em uma "cultura do *honor*", a vergonha se localiza como um domínio da humilhação, menos como um sentimento e mais como um *estado social* – o envergonhado nesses casos, para se sentir humilhado, não precisa de ser visto por outrem, mas apenas sentir que os valores que respeita socialmente foram infringidos – e vergonha em discursos diários e corriqueiros, em que se afasta da humilhação. No primeiro – e sabemos isso por uma longa literatura antropológica –, a vergonha se associa mais a ideias como honra, respeito e reputação, enquanto em expressões como "*what a shame*", a vergonha não denota

necessariamente nem humilhação, nem constrangimento. Assim, Miller discorre sobre a humilhação como um sentimento interno, um fato social, e um estado existencial, se preocupando, aliás, pelas atitudes humanas de evitação da mesma. Um desses mecanismos de evitação é a humildade, que pode proteger os sujeitos da humilhação dependendo dos modos como seja articulada, e a auto-humilhação como estratégia de antecipação, que, dependendo do contexto, tem o poder de constranger os outros, ou de fazer que o outro se engaje em respostas correlatas, como é o caso do pedido de desculpas.

Em sua descrição, Miller reflete também sobre rituais de iniciação que partem de gramáticas da humilhação. Esse tipo de ritual, pondera o autor, concebe a humilhação como um teste para a possível obtenção da honra e da incorporação de um sujeito como membro de um grupo, ou podem oportunizar a integração do sujeito no grupo, mas a partir de sua imputação de um *status* mais baixo. O que o autor aponta é que nos rituais de humilhação está presente a encenação das hierarquias: sujeitos em posição de rebaixamento como prelúdio para sua elevação, ou sujeitos em situações de equidade que, via ritual humilhativo, têm o seu ser diminuído. E é nesse caminho de ideias que adentra em humilhações com H, como a tortura, insistindo em que esta arroga um extremado rebaixamento do sujeito, mas mesmo assim conservando dele sua humanidade, pois esse resto de humanidade é fundamental para que a humilhação seja possível: os torturadores "sabem que as pessoas que torturam são seres humanos e é por isso que os torturam, na esperança de revelá-los como não sendo aquilo que sabem que são. Não há emoção em fazer um rato agir como um rato. A emoção está em tornar um humano um rato" (Miller, 1993, p. 166).

Emoções hostis e uma agenda de pesquisa

De modo breve desejamos neste aparte explicitar algumas pautas que guiam uma agenda etnográfica em nojo, humilhação e desprezo.

Os limites de abordagens estabilizadas

Partiremos de duas categorias*, violência* e *abjeção,* para exemplificar o que está em jogo.

Um trabalho etnográfico de uma fenomenologia das emoções implica a desnaturalização do que entendemos por violência. Insiste na necessidade de observar e interpretar os modos como os sujeitos – em certas circunstâncias de interação, respondendo a certos contextos e aos jogos de moralidade – conseguem sentir e nomear suas experiências. Assim, partimos de aceitar que nem todo ato agressivo é configurado por aquele que o vive como violência (tampouco necessariamente para aquele que o executa), e que para que a interpretação do ato como violência aconteça, é necessária uma transformação no âmbito das emoções e um trabalho subjetivo moral (Simião, 2006) que, às vezes, somente acontece em temporalidades posteriores.

Humilhação é uma emoção/ato costumeiramente evocada em situações que implicam processos de inferiorização, estigmatização, agressão e produção de desigualdade. Importa, portanto, descrever os modos como a humilhação opera (suas coreografias e gramáticas), seja dando sentido e forma à categoria escorregadia da violência, seja afastando-se dela e dando vida a outros processos subjetivos e sociais. Por isso mesmo, é preciso também estar atentos à desnaturalização da humilhação, isto é, importa compreender quando ela se transforma em outras emoções (quais complexos emocionais conforma) ou quando é vivida e nomeada pelos sujeitos na chave de sensações e emoções que não nos parecem óbvias: constrangimento, vergonha, vexame, ironia, ridículo, mágoa, etc.

Deve-se destacar que esta ênfase fenomenológica não nega a importância da interpretação da violência a partir de pautas sociológicas mais abrangentes (afinal de contas, prezamos a apropriação de conceitos como racismo estrutural, crime de ódio, violência de gênero, homofobia), apenas insiste na pertinência de olhar para os modos como as emoções informam as formas e os sentidos que os sujeitos dão (e como nomeiam) a situações contingentes, atentando para a polissemia das categorias analíticas de uso recorrente (violência) e chamando atenção às maneiras como os nossos interlocutores dão inteligibilidade a elas e/ou as refutam a partir de emoções como o desprezo, o nojo e a humilhação.

O mesmo acontece com a abjeção. Apreendemos com Judith Butler (2003) que o abjeto é o exterior constitutivo da norma, aquilo que se localiza para além dos limites do inteligível. Chama a atenção o impacto desta categoria nas mais diversas análises, em que passa a denominar indubitavelmente o monstruoso, o sujo, o dissidente, ou o transgressor. Deve-se notar, porém, que Jorge Leite Jr. (2012) chamou atenção ao quanto "monstro" é uma noção que, mesmo fazendo alusão a um sujeito que se localiza fora dos mais diversos limites, não é abjeto porque é uma categoria de reconhecimento e inteligibilidade social. No tipo de análise que segue de perto as emoções, é preciso decompor teorias estabilizadas, como aquela da abjeção, e ver de que forma ou não elas se vinculam a alguns processos que estamos designando a partir das categorias (ao mesmo tempo, êmicas e analíticas) nojo, humilhação ou desprezo, visando entender aproximações, afastamentos e diferenças, ou inclusive entender as mesmas problemáticas sociais por outros caminhos. Nesse sentido, vale nos perguntarmos mais frequentemente sobre as maneiras como o rebaixamento incurso à humilhação, antes de conformar o ininteligível, faz subjetividades e corpos putrefatos, degradados, porém ainda humanos e ainda a serem destruídos sempre e uma vez mais. É porque estamos interessados nesse resto de humanidade, no estatuto social do resto, que nos perguntamos sobre as aproximações e os distanciamentos entre as noções de abjeção e violência e os processos implicados no nojo, no desprezo e na humilhação.

O peso da corporalidade: entre emoções reativas e atos dirigidos à carne no fazer da desigualdade

Destacamos novamente a importância da dimensão corporal para a análise

das emoções em atravessamento com a interseccionalidade. Por um lado, a marcação da diferença não raro é colocada na linguagem do nojo: a cheiros, secreções/substâncias e proximidade com sujeitos que nesse ato são inferiorizados (sujeitos racializados, minorias sexuais, pessoas em condições de pauperização física). Vale a pena perceber quando essas emoções reativas se configuram no plano das sensações, dos humores, e quando respondem a sentimentos internalizados. Do mesmo modo, há gestos de criação de fronteiras e evitação (étnicas, raciais, sociais, de gênero e sexualidade) que também tomam como pauta as diferenças corporais. Na construção histórica do racismo, a diferença de cor de pele é uma das características mais marcantes, e com ela vêm atitudes hostis para outros atributos do corpo, como o cabelo. Chamamos a atenção a outras dimensões corporais "menores" que criam fronteiras: a qualidade dentária, a estatura, ou a higiene, apenas para mencionar os artigos de Nathalia Gonçales, Caroline Mendonça e Taniele Rui, que aparecem neste dossiê.

Por outro lado, atitudes e atos de desprezo e humilhação frequentemente são dirigidos ao corpo daquele que se deseja rebaixar. Estamos falando de formas humilhantes de violentar, marcar, extinguir a vida e/ou seguir violentando, mesmo depois de matar. É essa dimensão orgânica da humilhação, que se constrói em e através da carne e se materializa de formas estéticas (às vezes com fundamentos pedagógicos), que nos permite concatenar etnograficamente experiências de temporalidades dissimiles (por exemplo, castigos e humilhações de ex-escravizados a experiências contemporâneas de agressões físicas vividas por pessoas negras); e sujeitos diversos (em raça, classe, gênero, sexualidade, corporalidade e território) relacionados entre si por sua posição desigual em relação a normas e hegemonias.

Arte, prazer e política na humilhação, o nojo e o desprezo

Práticas artísticas e demais dispositivos estéticos políticos contemporâneos têm contribuído para estratégias de saída de uma gramática normativa e higienizadora das emoções que constrangem corporalidades ao regime binário racializado e genderizado de produção da diferença. Assim, se formulam novas imaginações políticas, para além da imagem do mundo tal como o conhecemos e também da obediência a uma positividade tóxica, geradora de várias dinâmicas de exclusão, segregação e estruturação de um mundo de inimizade. A mobilização da gramática das emoções hostis a seu limite nos revela as ambiguidades e complexidades das relações entre desejo, prazer e transgressão. Jack Halberstam (2019), por exemplo, fala de uma arte queer do fracasso e de uma baixa teoria na deserção das gramáticas do sucesso através do programa de formas radicais da passividade, do masoquismo e da recusa.

Em um conjunto de ações, manifestam-se forças de redistribuição da violência (Mombaça, 2020). Propõe-se, então, problematizar a pureza da cisheteronormatividade colonial e do racismo no seu trabalho necropolítico, em que o excesso da morte e do sangue adquirem um aspecto luxuoso (Mbembe, 2017), pelo transbordar dos fluxos materiais e corpóreos considerados abjetos. No contexto *sudaca* das

ações performativas e políticas de coletivos sexo-dissidentes e desobedientes de gênero, contestam-se a colonialidade e higienização das identidades dissidentes. Por exemplo, as performances do Coletivo Coyote abordadas por Gonçales (2019) trabalham com um conjunto de materiais considerados nojentos de forma perturbadora, o que nos permite "pensar uma política de resistência contra as trajetórias mortíferas do poder que marcam nossos tempos. Nesse corpo sujo reina notadamente o contágio, a infecção, a putrefação e a transmissão do risco" (Gonçales, 2019, p. 175). A urina, o sangue, as fezes, as secreções corporais aparecem nas ações diretas das estratégias anticoloniais, pós-pornôs e pornoterroristas. Os limites do nojo nessas ações são esgarçados, mostrando os terrores normativos que fizeram da manutenção da abjeção o roteiro de uma ritualística das ficções modernas de poder que estruturam esse mundo e são desmontados e postos em xeque através de estratégias de desmantelamento das fantasias coloniais. No trabalho anticolonial da performance, a descolonização implica também a *desculonização* no trabalho em performance de Pêdra Costa (Gadelha, 2018). Estamos, portanto, insistindo na importância de seguirmos nos perguntando sobre os trabalhos políticos realizados pelas emoções hostis não somente como reatualização do mundo tal como conhecido, mas também como atos de contestação, que podem se dar no campo da arte e além.

Sobre o dossiê

Em seu artigo, Roberto Efrem parte das cenas em que a homofobia sofrida pela população LGBT é publicamente nomeada para nos propiciar um mergulho no interior do que chamou imagens de brutalidade, visando descrever os movimentos através dos quais a humilhação, o nojo e o desprezo se coadunam e assim atuam. Se os interlocutores de Efrem têm como um de seus objetivos converter publicamente violência em crime, o autor olha para essa conversão, nem sempre bem-sucedida, atentando ao conteúdo das narrativas orais e processuais que dão vida à brutalidade. Isso implica afirmar que os sentimentos hostis se articulam através de gramáticas, isto é, não estão fora da linguagem, e os ritmos através dos quais se apresentam são muitas vezes coreográficos. A título de exemplo, que se considere o relato de Lua, uma travesti que recusou a cantada de um policial que por isso a atacou atrás de um bar: "[ele] começou a rasgar minha roupa, eu comecei a gritar, ele colocou um cano da arma no buraco do meu nariz, queria colocar na minha boca, passou por aqui e foi descendo, esfregou no meu peito ainda. Aí, quando chegou na minha perna, deu um tiro à queima roupa".

O caminho percorrido pela arma desse policial no corpo de Lua remete à história da vulnerabilização de um sujeito coletivo que luta para afirmar a homofobia. Essa história é a condição de possibilidade dos gestos que parecem visar menos exterminar do que rebaixar até o ponto em que o espírito seja degradado e o corpo marcado por um buraco de bala. O movimento da humilhação é circular: faz subjetividades fazendo corpos, ou o inverso. Há nisso gramaticalidade, pois a forma da violência que se volta à Lua requer um modo conhecido e repetitivo de

rebaixamento, aquele que pressupõe a sexualização e a disponibilidade sexual de trans e travestis. Há também gênero quando o cano da arma é uma força estatal masculina, cujo movimento enquadra o corpo do outro como um território da humilhação e faz desse corpo um índice, nas palavras do autor, das emoções, quiçá desejos, sentidas pelo agressor. Se a prática da humilhação pode produzir um nó poroso entre a violência sexual, estatal e letal, o nojo pode ser uma emoção acionada na tentativa de explicar a aversão a corpos trans e travestis, que, concomitantemente, podem ser sexualmente desejados por quem os degrada. Efrem sugere que a noção de nojo de si pode se voltar contra a homossexualidade ao estigmatizá-la como a causa da violência e ao tratar a figura do homossexual como redutível à própria sexualidade. Os argumentos sobre o nojo enquanto aversão internalizada, explorados pelo autor a partir do caso de um "serial killer de travestis", indicam a rentabilidade da análise da subjetividade implicada nessa emoção. Caminho este seguido neste dossiê por Carla Rodrigues e Paula Gruman em artigo que trata da noção de abjeção na obra de Judith Butler. Seria o nojo de si uma contraparte necessária do processo de fundação do sujeito através da abjeção?

A temática da fronteira é introduzida pelas autoras não somente para insistir que o abjeto resulta de um processo psicossocial que regula os limites e a estabilidade daquilo que é socialmente inteligível, como também para demarcar que a "ex-pulsão" do intolerável que caracteriza a abjeção assombra ao sujeito tanto a partir do exterior quanto do interior: como se o ato de recusar a parte de si intolerável permanecesse marcando o sujeito que diz não ser aquilo que rejeita e "termina" passando a existir no rastro que essa rejeição deixa em sua fundação. As autoras sustentam que o abjeto é um excluído paradoxal que pode assumir a forma de um horror a si mesmo, um nojo internalizado que viabiliza o sujeito através de uma identificação que, embora refutada, já aconteceu. Pensemos no caso da heterossexualidade descrita por Butler como uma identificação com a homossexualidade que se realizou e, no entanto, não pode ser afirmada sem ameaçar a integridade do sujeito normativo. A dissolução psicótica seria uma dessas ameaças, visto que o reconhecimento dessa relação velada e fundamental entre o sujeito e o abjeto imporia a entrada no campo do social daquilo que não pode nele adentrar – foraclusão – sem questionar o próprio processo de constituição do sujeito. Em outras palavras, o que está em jogo é a admissão de que todo "eu" é constituído por um "não-eu" com o qual pode ser nutrida uma relação de nojo que, por sua vez, aterroriza o sujeito de dentro e de fora e, ainda assim, lhe permite alguma estabilidade. O nojo de si parece ser um sentimento residual de um duplo movimento de formação (interno/externo), que, ao operar nos termos na norma, aloca aquele que é considerado sujeito em condição de ter uma vida que conta como humana e, em contraposição, enquadra o outro abjeto como tendo uma vida que, desde o nascimento, não conta como tal.

As formulações acima sugerem que nos perguntemos sobre as práticas regulatórias através das quais se instaura e reafirma o que conta ou não como um corpo humano. Para Butler, corpos não preexistem às normas que regem a sua

materialização e governam os seus limites instáveis. Lembrando a preocupação de Mary Douglas (1976) com a homologia entre as fronteiras corporais e sociais, a autora sugere que o abjeto pode ser tanto aquilo que foi expelido do corpo quanto um corpo expelido da ordem social. Nos dois casos, o abjeto está vinculado a um trabalho de purificação realizado pelos senhores da ordem e à poluição capaz de ameaçar o social e os sistemas classificatórios, o que nos leva a indagar sobre os poderes e as fraquezas da pureza e da poluição e, mais detidamente, sobre as condições de existência dos corpos que habitam as margens e transitam nas fronteiras entre o humano e o dejeto. No caso dos usuários de craque, conta Taniele Rui neste volume, os limites do social são continuamente produzidos através da humilhação direcionada ao corpo que, repetidamente tratado como lixo humano, assume a classificação que lhe foi imposta e se envergonha de assim sê-lo. "Olha a minha situação", dizem os usuários na tentativa de justificar o porquê de se esconderem quando veem alguém que conhecem. Trata-se de uma locução que explicita que a vergonha é contraparte da humilhação e que sinaliza que entre os usuários, antes de desprendimento e recusa totalizante das normas, há preocupação com a autoimagem e com o que os outros vão pensar.

Como pode o lixo ser humano? A ambivalência deriva justamente do fato da humilhação ser uma prática de rebaixamento cujo objetivo pode não ser o de expelir o sujeito-excremento completamente para fora do terreno social, e sim o de conservá-lo nos limites tensos entre interno e externo, sujeitando-o à constante degradação e fazendo-o agir como se já não fosse humano, embora o próprio torturador saiba que ainda o é. Há uma dimensão de excesso, incompletude e repetição que pode estar atrelada à humilhação, de tal modo que em algum momento e espaço o excesso pode refrear e conservar um resquício de humanidade, sempre ainda a ser decomposto. O lixo humano é aquele que foi tornado resto e, a duras penas, tenta conservar a esperança de não o ser; como se voltasse para si o olhar normatizador e, ao mesmo tempo, fosse capaz de enxergar no corpo que se esconde alguma humanidade. Nesse sentido, cabe perguntar se a vergonha não vela uma forma de esperança advinda da própria ideia de que ainda há algo humano em si, há um futuro, há uma possibilidade de que se possa um dia se apresentar ao outro de maneira mais próxima aos termos das normas de reconhecimento. Se a vergonha aponta para o futuro na medida em que é uma forma de esperança, a humilhação é um presente tornado castigo – sufoca, libera a respiração e então sufoca novamente. Esse movimento coreográfico da humilhação é o mesmo que a abjeção? Parece haver diferenças e semelhanças entre o ato de rebaixar e preservar um resto de humanidade e o ato de expelir o abjeto conservando dele apenas o rastro de uma identificação primeva contra a qual o sujeito se investe.

Em seu artigo, Taniele Rui defende ainda que o complexo emocional humilhação-vergonha atua no interior de tecnologias de governo que regulam diferencialmente o reconhecimento e a comoção, ou seja, a autora sugere que o rebaixamento do outro é produzido não somente através de relações interpessoais, como também de formas propriamente estatais de administração (Rangel, 2020; Lago, 2019). Caminho seguido neste volume por Nathália Gonçales ao argumentar que

o cotidiano da população cigana residente no bairro Font de la Pólvora, na Catalunha, está marcado por práticas administrativas produtoras de precariedade, como apagões produzidos por cortes de energia elétrica constantes e localizados. A ideia de que o não-fazer estatal é uma modalidade de ação chama atenção para o modo como se faz Estado fazendo condições precárias de existência. A humilhação tem um papel central nisso porque através dela se produz, no plano ordinário, a racialização de corpos e territórios. O rebaixamento racial opera através da "lógica do curral" (Mbembe, 2018), que mantém o outro à distância, segregado em um bairro erguido sobre 10.000 litros de esgoto e, por isso mesmo, obrigado a conviver com o mau cheiro. A humilhação é uma tecnologia de governo que, neste caso, não assume uma forma espetacular, mas se realiza através dos pequenos e rotineiros gestos de degradação do território, sua infraestrutura e dos corpos que ali circulam. Viver sem luz e sobre o esgoto é existir como um excedente populacional.

O argumento de Gonçales é tanto o de que as hierarquias raciais são estruturadas através da humilhação quanto o de que a humilhação racial é uma tecnologia produtora de uma forma particular de homologia entre o corpo e o território, aquela que existe quando o outro é rebaixado ao nível do solo e sua terra, que nada vale, o circunscreve – ao estilo de um gueto. Está em questão a produção de sujeitos e territórios racializados em um mundo que nega a raça como biologia e a afirma através da cultura, da religião, da etnia, das práticas estatais etc. O "princípio de raça", diz a autora parafraseando Mbembe (2018), é um mecanismo capaz de forjar a divisão humana para fins de segregação e exclusão social. Nesse contexto, a humilhação evidencia que não basta recortar o território desenhando fronteiras e nem regular o fluxo de pessoas, pois é preciso também degradar, fazendo com que o rebaixamento se converta na delimitação do lugar físico e subjetivo do outro.

Se esgoto e cortes de luz podem ser instrumentos da humilhação racial em uma cidade europeia, o uso de facões, porretes e outras armas de curta distância durante o genocídio em Ruanda torna ainda mais gritante o modo como o rebaixamento é realizado e a lógica da raça opera. Caroline Mendonça, neste dossiê, revisita a história dos conflitos étnico-raciais nesse país para argumentar que o desprezo, a humilhação e o nojo são emoções que antecedem o genocídio e criam uma atmosfera de inimizade escalonada quando a matança acontece e os atos de crueldade sucedem, tal como cortar com facões os pés dos tutsis para retirar-lhes assim o orgulho pela altura e impedir fugas. Mendonça nos convida a pensar sobre a intensidade da humilhação, mais detidamente sobre o contexto histórico (colonização) em que os pequenos gestos cotidianos de inferiorização entre hutus e tutsis se avolumam e passam a compor uma política de aniquilação explícita. Não se trata, porém, somente de dizer que há entre os sentimentos hostis e a violência uma relação de intimidade, nem somente de dizer que existe um contínuo que vai da humilhação ao aniquilamento, pois importa à autora questionar a presença e a relevância da humilhação no curso mesmo do genocídio: a imagem dos pés cortados e dos corpos reduzidos de tamanho revela que não à toa se mata atormentando. Há nessa forma excessiva de aniquilação a presença de um trabalho moral, que é justamente o do rebaixamento subjetivo de uma coletividade em relação a

outra. Ainda que exista sentido nessa forma de humilhar, não devemos perder de vista a possibilidade do excesso se revelar como uma "zona cinzenta" (Levi, 1990) onde os atos de bondade e maldade se fundiram e a tentativa de racionalização ou explicação dos acontecimentos encontra-se impedida pela própria natureza excessiva do acontecimento. Esse tipo de triunfo da destruição repercute, avança em direção ao futuro, inclusive por intermédio dos instrumentos que, utilizados para provocar dor e matar, podem se tornar condutores de lembranças. Quando quem humilha e tortura enxerga o corpo do outro apenas como partes (Díaz-Benítez, neste dossiê), os objetos utilizados para retalhar, para fazer daquilo que se vê uma realidade, colam-se à memória dos que testemunharam ou apenas imaginam essa cena e a força necessária para colocá-la em ação, numa espécie de engajamento alucinado que faculta a fusão entre aquele que aniquila e o objeto que utiliza para assim fazer.

Substâncias químicas, como ácido e drogas, e instrumentos, como armas e facões, são objetos do interesse analítico dos autores reunidos nesta coletânea porque os complexos emocionais sobre os quais falam têm uma base material para além do corpo que os abriga e se retorce diante, por exemplo, de algo que desperta nojo. A relação entre materialidade e emoções hostis está presente no artigo de Bruno Domingues, mas de maneira diferente da que comparece nos trabalhos anteriormente descritos, pois o autor se distancia da produção de excessos e nos conta sobre a prática e o sentimento de humilhação que levam um "h" minúsculo por serem alvo de riso, ridicularização e até mesmo contestação. Na região amazônica, o homem enfeitiçado por um patuá atrativo é considerado uma canoa porque nunca vai a lugares que bem entende e é sempre direcionado por aqueles que o remam. Assim, a humilhação realiza-se através de uma linguagem de gênero normativa, pois está em jogo a ideia de que o "homem canoa" foi rebaixado de uma posição social ativa a uma passiva, tornando-se alguém que corre atrás, implora e se humilha, e de quem os outros se compadecem. Outra forma de uso dos patuás explorada por Domingues diz respeito à vingança: aquele que foi ofendido requisita um feitiço para que o humilhador sinta na pele as dores da vítima. Como sugere Lindner (2001), "toda humilhação gera um desejo de retaliação", conclusão familiar aos antropólogos, uma vez que a bruxaria foi descrita por Evans-Pritchard (1976 [1937]) como um "sistema de acusações" no interior do qual há contraprestações que não deixam de lado as emoções.

Se, por um lado, Domingues descreve a maneira como os sentimentos hostis estão imbricados às relações entre humanos e não-humanos, por outro lado, está em foco a apresentação das particularidades do cosmoerotismo amazônico. Refere-se à participação de diversos seres e substâncias na composição de relações amorosas e eróticas passíveis de serem pensadas em termos tridimensionais: o mundo dos vivos, dos encantados e dos espíritos. Diz o autor, "ao mesmo tempo em que os humanos acessam o cosmos, o cosmos experimenta novamente as relações humanas"; ou seja, não se trata de uma afetação em sentido unilateral marcada pela ação humana e passividade dos não-humanos, pois tanto os primeiros quanto os segundos atuam uns sobre os outros. Dito de outro modo, Domingues

costura questões cosmológicas a processos sociológicos atendo-se à maneira como a humilhação forja e dramatiza relações hierárquicas de gênero no interior das quais os patuás ocupam lugar crítico.

Gênero é uma questão central também no artigo de Maria Elvira Díaz-Benítez neste volume. Assim como Domingues, a autora insiste que a humilhação faz gênero de modo assimétrico. Ela nos lembra, contudo, que no caso dos ataques com ácido na Colômbia é importante não definir as mulheres como vítimas *per se* desse tipo de violência porque elas podem ser também autoras, e o número de homens atacados também é alarmante; sendo, portanto, relevante expandir o campo de questões se perguntando sobre o ataque como um desfazimento do corpo/rosto que, antes de atentar contra a vida, atenta contra a qualidade de vida. O ser diminuído e desumanizado é direcionado às sombras: rosto amputado, morte física postergada, definhamento emocional atado à vergonha de ser visto. Dois conjuntos de casos são descritos: um é o dos ataques imprevistos e aleatórios, o outro é o que deriva das relações de intimidade. Enquanto o primeiro carrega a marca da fatalidade, algo quase kármico, o segundo, porque geralmente inscrito em cadeias de agressões, carrega um ar de previsibilidade. Entre os casais está em jogo, repetidas vezes, a realização do desejo de posse de maridos, namorados ou noivos em relação às companheiras submetidas por eles a toda sorte de rebaixamento. Possuir, diz a autora, é gerar no outro uma sensação de desapropriação de si engrandecida pelo encontro com o espelho, isto é, pela falência relativa do autorreconhecimento em função da desfiguração. Eu não sou mais eu. A humilhação que o ácido executa tem a ver com a dinâmica anterior ao ataque, o momento do evento em si e com a perda da face, que faz com que a monstruosidade se lance em direção ao futuro. Melhor dizendo, as cicatrizes visíveis repetem os atos de humilhação, lembrando que onde havia um rosto há agora absorção hiperbólica do que se entende como monstruosidade. A humilhação torna-se assim um estado do ser que luta para existir diante de si mesmo e do olhar dos outros. Ver um rosto e com ele não se identificar é realizar sempre e de novo a desumanização, é fazer da face daquela ou daquele que foi atacado uma porta aberta para os constantes e pequenos gestos de humilhação implicados a algo tão simples quanto uma saída à rua. Se aquele que se olha no espelho não se identifica com o que vê, estamos falando sobre uma recusa de si que opera tanto como tentativa desesperada de afastamento da monstruosidade quanto como um apego aos próprios critérios de reconhecimento que dilaceram o sujeito? As interlocutoras de Díaz-Benítez falam em resiliência como modo de viver a vida depois que a vida tal como conhecida foi sequestrada.

Recebido em 26/07/2021

Aprovado para publicação em 03/08/2021 pela editora Kelly Silva

Referências

AGAMBEN, Giorgio. El Musulmán. *In*: *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III. El archivo y el testigo.* Madrid: Pretextos, 2000. p. 41-90.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Vida precária. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam. Os limites discursivos do sexo.* São Paulo: N-1; Crocodilo, 2019.

COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 268-285, 2010.

DECCA, Edgar Salvadori. A humilhação: ação ou sentimento. In: MARSON, Izabel & NAXARA, Márcia (Orgs.). *Sobre humilhação. Sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 105-119.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. A monstruosidade da humilhação. Uma etnografia entre mulheres agredidas com agentes químicos. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

DOMINGUES, Bruno. “Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1970].

EFREM, Roberto. À Queima-Roupa: rebaixamento, prazer e desejo em casos de violência policial contra travestis. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford University Press, 1976 [1937].

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GADELHA, Kaciano. Ocuprobarão: revirando o arquivo colonial e transtornando suas fantasias. *Vazantes*, v. 2, n. 2, p. 198-203, 2018.

GONÇALES, Nathália. Ao futuro sempre falta um dia para chegar: um ensaio sobre nojo e negatividade na performance do Coletivo Coyote. *Vazantes*, v. 3, n.1, p. 166-176, 2019.

GONÇALES, Nathália. Um passado mal-acabado: políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

HALBERSTAM, Jack. *A arte queer do fracasso*. Recife: Cepe. 2020.

KATZ, Jack. Massacre justo. *In*: COELHO, Maria Claudia (Org.). *Estudos sobre interação*: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013. p. 211-284.

KOLNAI, Aurel. *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro. 2013.

KRISTEVA, Julia. *Powers of horror*: an essay on abjection. Nova York: Columbia University Press, 1982.

LAGO, Natalia. *Jornadas de visita e de luta. Tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

LEITE Jr., Jorge. 2012. Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in) segurança social e identidades transgêneras. *Estudos Feministas*, Florianópolis s, v. 20, n. 2, p. 559-568, 2012.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes.* São Paulo: Paz e Terra, 1990.

LINDNER, Evelin Grda. Humiliation and the human condition: mapping a minefield. *Human Rights Review*, v. 2, n. 2, p. 46-63, 2001.

LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018.

MENDONÇA, Caroline. De tutsi a inyenzi: humilhações, desprezos e violências na experiência interétnica ruandesa. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

MENNINGHAUS, Winfried. *Disgust: theory and history of a strong sensation*. New York: SUNY Press, 2003.

MILLER, William Ian. *Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence.* New York: Cornell University,1993.

MILLER, William Ian. *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press,1997.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.

RANGEL, Everton. *Depois do estupro. Homens condenados e seus tecidos relacionais.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

REZENDE, Claudia B.; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das emoções.* Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

RUI, Taniele. Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.

SANTIESTEBAN, Rocío. *El fator asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial, 2008.

SIMIÃO, Daniel. Representando corpo e violência. A invenção da "violência doméstica" em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 61, p. 133-145, 2006.

VENDRELL FERRAN, I. Aurel Kolnai: fenomenología de los sentimientos hostiles. In: *Asco, soberbia, odio*: fenomenología de los sentimientos hostiles. Madrid: Encuentro, 2013. p. 7-32.

VICTORIA, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes Antropológicos*, v. 25, p. 7-21, 2019.

WILDERSON III, Frank. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia, 2021.